23e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 19 — 9 MAI 1901

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Parait à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XLVII. — Première parenthèse polémique.

A propos du probabilisme

Les bons amis avec lesquels il me faut maintenant régler un compte déjà vieux m'excuseront de les avoir un peu fait attendre. La série d'articles que je me proposais de donner sur la « morale du nombre » et la « morale du progrès, » ou, si l'on veut, le « progrès de la morale, » est terminée. Le moment propice est venu d'ouvrir, comme je l'ai fait une fois déjà, une parenthèse polémique et de donner loyalement la parole à certains contradicteurs qui ne goûtent pas toutes mes idées et ont eu, ce dont très sincèrement je les remercie, la charité de me le faire savoir. Je ne sais rien de sacerdotal ni de profitable comme la courtoisie entre nous en pareille matière, et je suis de ceux qui estiment que la courtoisie doit être portée ici jusqu'aux derniers scrupules de la bonne foi dans la réponse qu'appellent les critiques d'honnête inspiration, sérieusement formulées.

Voici donc, à titre de complément d'explications qui pourra n'être pas inutile à mes lecteurs, deux articles spéciaux, entièrement consacrés à l'examen de conscience auquel me provoquent, le plus aimablement du monde, les quelques rares lettres de critique en règle que j'aie reçues depuis fort longtemps.

La première, unique sur ce sujet, relève le tort qu'elle me reproche d'avoir causé à la doctrine du probabilisme pur ; elle est due à une plume célèbre, et jamais peut-être je n'aurai tant regretté que notre loi d'anonymat m'empêche de me réjouir publiquement de l'honneur que me vaudrait la critique d'un des plus illustres théologiens de notre temps.

Les autres lettres visent mes dires sur l'Eglise et le progrès. Pour venir de plus bas, je ne les tiens pas moins pour dignes de grande attention, parce qu'il m'a semblé y entendre l'écho de certaines réflexions qu'a dû susciter parmi mes confrères du clergé pastoral la hardiesse apparente de mes vues sur le grand problème contemporain du progrès moderne.

Procédons par ordre. Le probabilisme d'abord.

Voici donc dans son texte intégral la lettre relative au probabilisme.

Monsieur le Directeur,

On me signale un numéro 22e de l'*Ami du Clergé* où est traitée à nouveau la sempiternelle question du probabilisme. *L'auteur ne me paraît pas très affectionné* à l'opinion proprement dite probabiliste, *opinion faussement attribuée exclusivement aux jésuites.* Ils l'ont acceptée sans doute, pas tous, mais pas plus que d'autres théologiens Dominicains, Franciscains, Sorbonistes, etc.

Une première remarque. *Il est un peu tard aujourd'hui d'attaquer cette doctrine.* Depuis trois siècles, et sans doute auparavant, elle est appliquée au confessionnal tous les jours, des milliers et milliers de fois par jour, dans tout l'univers catholique, excepté au XVIIIe siècle, en France et un peu en Italie. L'Eglise le sait, et depuis trois siècles l'Eglise n'a pas eu un mot de blâme (ce n'est pas qu'elle n'y ait été fortement sollicitée) pour une pratique qui irait à la perte des âmes si elle n'était pas appuyée sur la vérité.

Remarquez. Je dis : *pas un mot de blâme,* et c'est vrai. L'Eglise a condamné le laxisme, jamais le *probabilisme bien entendu. Qui ne dit rien consent.* J'en conclus que le probabilisme n'est pas une opinion, mais une doctrine vraie et certaine.

Difficilement on prouvera le contraire.

J'en viens au *Vieux Moraliste.* Il distingue entre *lex dubia* et *lex incerta. J'ai beau écarquiller les yeux,* je ne vois pas. Là où il y a doute, il y a incertitude et *vice versa,* incertitude, doute égal ou inégal.

Vient ensuite *le texte de saint Thomas : Præceptum non ligat nisi per scientiam.* Ce n'est pas pour arrêter notre *moraliste.* Tout d'abord il définit la science *cognitio certa et evidens.* Est-ce que, de sa propre autorité, il n'ajouterait pas le mot *evidens ?* Toujours est-il qu'il y a de vraies sciences qui n'ont pas l'évidence, du moins proprement dite. Nous avons la science du fait de la révélation, en avons-nous l'évidence ?

Je pourrais aussi demander au moraliste sur quoi il s'appuie pour décider que le mot *notitia* n'a pas le sens de connaissance certaine. Il vient de *noscere* qui veut dire connaître ; on ne connait que quand on sait avec certitude.

Et puis, y a-t-il songé ? Dans une question aussi grave que le principe d'obligation, saint Thomas, si exact, si ferme dans son langage, aurait employé des expressions vagues, à double sens. Mais assez.

Demandons à saint Thomas lui-même ce qu'il entend par le mot science.

2ª 2ªᵉ, Quæst. 1ª, art. v, ad 4ᵐ. « De eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia, nec cum opinione... Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quod id quod scitur existimatur esse impossibile aliter se habere ; de ratione autem opinionis est quod id quod est opinatum existimatur possibile aliter se habere. »

Voilà qui est clair, je pense : la science exige la certitude, l'impossibilité pour son objet d'être autrement qu'il n'est connu. Or l'homme n'est lié que par la science, q. 17, *de Verit.* Donc par une science certaine. Donc *aucune probabilité, si grande qu'on la suppose*, pourvu qu'elle reste dans les limites de la probabilité, ne peut le lier.

Science et opinion diffèrent *specifice;* l'une a la certitude, l'autre ne l'a pas; or, ce qui diffère *specifice* ne peut produire le même effet. La science produit l'obligation, l'opinion ne peut la produire.

Quel est le rôle de l'intelligence pratique en nous ? Diriger notre conduite, les actes de notre volonté. Comment les dirige-t-elle ? par ses propres actes, ses actes spécifiques. Quels sont-ils ? les actes de science. Les actes d'opinion ne sont pas les actes propres de l'intelligence. Elle n'y remplit pas tout son rôle et n'atteint pas son but propre, donner la lumière.

Voilà, Monsieur le Directeur, les remarques que me suggère le travail en question. Je me permets de vous les envoyer en toute simplicité. Depuis longtemps votre bienveillance m'est connue. Vous voudrez bien, je pense, les communiquer au Vieux Moraliste.

Veuillez agréer...

C'est moi-même qui ai souligné dans cette lettre les passages saillants de l'attaque afin de fixer l'attention du lecteur et de mettre un ordre pratiquement plus clair dans la réponse. Je reprends donc, tout bonnement, une à une, les critiques de mon honorable contradicteur. Entre lui et moi, le public qui nous lit jugera.

1. « *L'auteur ne paraît pas très affectionné au probabilisme.* » — Pardon ! L'auteur ne s'est montré très affectionné à aucun des trois systèmes. Il l'a si bien dit et prouvé que beaucoup de ses lecteurs ont pu se demander jusqu'à la fin quelle quatrième doctrine nouvelle il pourrait bien présenter. Pour justifier cette mise en vedette d'un tendance peu sympathique au probabilisme, il eût fallu au moins montrer que l'auteur avait traité différemment les autres systèmes et manifesté à leur endroit une préférence dont le probabilisme, en bonne critique impartiale, eût pu avoir à souffrir dès le début dans l'esprit du lecteur. La vérité exacte, imprimée, et qu'on peut contrôler, est que j'ai manifesté exactement la même dose de méfiance raisonnée à l'endroit des trois systèmes classiques, et dit de chacun d'eux tour à tour, avec la même sincérité, en quoi et pourquoi je n'en étais point satisfait. Cela est si vrai que des probabilioristes — car il y en a encore — et des équiprobabilistes ont fait au Vieux Moraliste exactement la même réflexion, à savoir qu'il paraissait n'avoir que des sentiments plutôt froids pour ces deux doctrines. Je cherche la vérité ; qu'on me la montre, et je l'embrasse. Si j'hésite là où je ne l'aperçois pas, je demande qu'on me fasse la charité de me croire sincère, incapable de substituer des tendances de la volonté, affectionnées ou non *a priori*, aux froids jugements de la raison.

2. « *Le probabilisme faussement attribué exclusivement aux jésuites.* » — Voilà qui m'étonne, plus encore que l'allégation précédente. J'ai attribué les origines du probabilisme à un dominicain, Medina ; les jésuites, d'après moi, n'ont donc pas le mérite de l'avoir inventé. Quant à avoir écrit que le probabilisme était exclusivement une doctrine de jésuites, je demande qu'on me dise à quel endroit de mes articles ma plume aurait laissé échapper pareille sottise. Tous les jésuites sont probabilistes à l'heure actuelle, ou à très peu près, je pense ; leurs plus grands docteurs du XVIIᵉ et du XVIIIᵉ siècle l'ont été. Je n'ai pas conclu, grand Dieu ! qu'ils eussent le monopole et que personne en dehors d'eux n'était probabiliste.

A mon tour, par exemple, de relever une inexactitude, vraie cette fois, dans la critique de mon contradicteur. Dire « que les jésuites n'ont pas été plus probabilistes que d'autres théologiens, dominicains, » voilà qui n'est pas historique. Il y a partage chez les franciscains et les sorbonistes. Mais, pour les dominicains, je n'avais encore jamais vu ni entendu dire qu'ils fussent tout aussi probabilistes que les jésuites. Voilà une constatation bien inédite, dont ils seraient à coup sûr tous les premiers fort étonnés, et que saint Alphonse eût trouvé dans son temps bien étrange, lui qui savait à quoi s'en tenir sur le probabiliorisme des dominicains et sur le probabilisme des jésuites. L'histoire est l'histoire ; j'ai le regret de ne pouvoir m'amender sur ce point là. Je persiste, non pas à croire, mais à savoir de science aussi certaine qu'évidente, que les moralistes dominicains n'ont pas été depuis trois siècles tout à fait aussi probabilistes que les moralistes jésuites. Ce qui ne veut point dire qu'il n'y ait eu des dominicains probabilistes et des jésuites probabilioristes, témoins Medina et Antoine. N'empêche que le courant très prédominant a été probabilioriste chez les premiers et probabiliste chez les autres. C'est tout ce que j'ai dit ; c'est ce que dit l'histoire.

3. « *Il est un peu tard aujourd'hui d'attaquer cette doctrine.* » — Mais non ! Il est temps toujours... de bien faire. Les *Vindiciæ Alphonsianæ* sont d'hier ; d'hier et d'aujourd'hui, les dissertations toutes neuves, tout à fait à jour, où, par exemple, les auteurs de morale appartenant à la Congrégation des Rédemptoristes critiquent le probabilisme pur, pour défendre la théorie équiprobabiliste de leur maître et fondateur saint Alphonse de Liguori. Et l'on ne dira pas, je sup-

pose, que l'on doive tenir pour négligeable dans la bibliographie morale de nos jours l'œuvre des Rédemptoristes. On cite couramment tout aussi bien Marc que Gury, et Ærtnys que Bucceroni. Marc et Ærtnys cependant n'ont pas trouvé qu'il fût « un peu tard aujourd'hui d'attaquer le probabilisme pur, » comme on peut s'en convaincre en lisant au début de leurs Morales les pages serrées où ils le battent en brèche le plus sérieusement du monde.

« *Depuis trois siècles le probabilisme pur est appliqué au confessionnal des milliers et milliers de fois par jour dans l'univers catholique...* » Sans doute ; mais l'équiprobabilisme aussi je pense, et même le probabiliorisme, comme on en convient pour le XVIII^e^ siècle pour la France, l'Italie... et peut-être ailleurs encore.

Ai-je donc nié que le probabilisme pur pût être pratiqué? Je l'ai dit probable, comme j'ai dit probable aussi la pratique du probabiliorisme et de l'équiprobabilisme. Quel argument, dès lors, peut-on tirer, en droit ou en fait, de ce que le probabilisme est appliqué dans les confessionnaux? En droit, les trois systèmes sont probables; donc aucun ne peut se réclamer d'une approbation de l'Eglise qui serait la condamnation des autres. En fait, les trois systèmes ont été et sont pratiqués, au vu et au su de l'Eglise qui ne dit rien. A quoi consent-elle, dès lors, en ne disant rien? A l'approbation formelle de l'un, avec exclusion des autres? Nenni! On ne peut pas aller jusque-là. A l'approbation de tous alors, à la fois? C'est mon avis ; c'est-à-dire à l'approbation propre d'aucun.

« *L'Eglise n'a pas articulé un mot de blâme à l'adresse du probabilisme.* » — Je crois bien! Pas un mot de blâme non plus à l'adresse de ses deux confrères. Quoi alors? Elle les maintient sur le même plan; voilà tout. Ce n'est pas la première fois que cela lui arrive. Mettons qu'elle n'ait blâmé ni le thomisme ni le molinisme. Lequel des deux osera de ce fait conclure qu'il peut se flatter par là même de son approbation? Mais n'anticipons pas. Nous allons revenir là-dessus tout à l'heure.

4. — « *La pratique du probabilisme irait à la perte des âmes si elle n'était pas appuyée sur la vérité.* » J'en dis autant de la pratique du probabiliorisme et de l'équiprobabilisme que l'Eglise tolère, sans rien dire, sans blâmer, exactement de la même façon ; avec cette légère différence, néanmoins, que la consécration doctorale de saint Alphonse peut passer pour quelque chose de plus, en faveur de l'équiprobabilisme, qu'une simple faveur purement silencieuse. Mais passons. Là n'est point la difficulté qu'on m'objecte. Je reste loyalement sur le terrain où l'on m'appelle, et je dis que, en bonne logique, tout comme en bonne histoire, la pratique du probabilisme pur dans les confessionnaux n'autorise personne à dire que l'Eglise l'approuve, ni à conclure qu'il a de ce fait une situation privilégiée qu'on aurait droit de ne pas reconnaître à l'équiprobabilisme ou au probabiliorisme, également enseignés dans les théologies morales et pratiqués dans les confessionnaux au vu et au su de l'Eglise.

5. — « *Pas un mot de blâme de la part de l'Eglise pour le probabilisme pur.* » — C'est vrai, et je l'ai assez dit moi-même. Pour être loyal, il faut ajouter : Pas un mot de blâme non plus pour le probabiliorisme ni surtout pour l'équiprobabilisme, système préconisé par saint Alphonse de Liguori, docteur de l'Eglise.

Il y a eu bien des propositions laxistes blâmées par les papes. Mais j'accorde que le *probabilisme pur* ne reçoit aucune atteinte de ces condamnations. On me permettra cependant ici une très simple observation. Où s'arrête le probabilisme pur non blâmable? Là sans doute où il commence à être blâmé. Dès qu'une proposition ultra-probabiliste vient à être censurée, c'est entendu, elle ne procédait pas du probabilisme pur qui, lui, par définition, n'est jamais censurable. Mais, à l'avance, comment s'y prendre pour savoir où est la limite qui sépare le bon probabilisme pur de l'ultra-probabilisme périlleux? L'ennui, c'est qu'on ne sait jamais cela qu'après coup, et le probabilisme pur, malheureusement, ne donne point de criterium qui permette à coup sûr de s'arrêter à temps. Ai-je, oui ou non, parlé avec loyauté et logique, quand j'ai signalé le vague compromettant de l'adverbe fameux *solide* appliqué à « probabilis, » adverbe dont l'élasticité, la relativité si l'on veut, au double point de vue subjectif et objectif, ouvre la porte à tant de hardiesses de jugements illusoires, quoique de bonne foi chez ceux qui les émettent?

Non, le principe *abstrait* du probabilisme n'a pas reçu un blâme. En vérité, l'Eglise eût été fort embarrassée de le blâmer. Que voulez-vous qu'elle trouve à redire à la pratique qui consiste à suivre des opinions *solide probabiles*? En revanche, sur le terrain des applications concrètes, quand l'heure s'est présentée de voir à certains de ses fruits la fécondité exagérée du *solide probabilis*, l'Eglise a blâmé, et souvent, les probabilistes qui, de la meilleure foi du monde, se croyant encore sur un terrain *solide*, dépassaient les limites permises. On en a été quitte pour dire que ces exagérés avaient cessé d'être probabilistes comme il faut ; on n'a pas montré, cependant, qu'ils eussent été inspirés autrement que par le principe probabiliste pur, ni qu'ils eussent à leur disposition un moyen certain de s'arrêter à temps sur la pente qui les a inconsciemment entraînés à l'abîme.

Le « probabilisme pur » n'a pas été blâmé; les exagérations des « probabilistes purs » l'ont été. Encore une fois, explique qui pourra à quel signe objectif les probabilistes purs condamnés pouvaient reconnaître qu'ils étaient en mauvaise voie en tenant pour *solide probabilis* une opinion que l'Eglise, sans doute autrement informée, n'a pas jugée telle.

On peut mettre sur le compte du probabiliorisme pur une critique analogue ; les exagérations sont

à craindre des deux côtés. Il ne semble pas que l'équiprobabilisme ait jamais à redouter de voir aucun de ses enseignements blâmés par l'Eglise comme trop rigide ou trop lâche.

Ceci soit dit à titre de discussion froide de faits et de raisons, nullement, certes, pour faire, en quoi que ce soit, retomber sur le principe abstrait du probabilisme pur la flétrissure des condamnations qui ont atteint, trop souvent ! ses applications démesurément élastiques.

6. — « *J'ai beau écarquiller les yeux*, *je ne vois pas* la différence qu'il y a entre *lex incerta et lex dubia.* »

Voici : 1° la loi est *douteuse* quand il y a *suspension de jugement* sur le fait de son existence, à cause de l'*équilibre* parfait des motifs qui militent pour et contre de part et d'autre ; c'est, dans l'esprit, l'état d'immobilité de la balance dont les deux plateaux sont chargés de poids égaux ; 2° la loi est *incertaine* quand il y a *adhésion positive d'opinion,* c'est-à-dire un jugement pour ou contre son existence, sur des motifs qui sont plus forts d'un côté que de l'autre, sans l'être assez pour déterminer la certitude, l'absence de toute *formido errandi ;* c'est, dans l'esprit, l'état d'oscillation de la balance dont un plateau cède à un poids supérieur, sans être pleinement et d'emblée entraîné jusqu'au bout de sa course.

Toutes les philosophies disent cela, en logique, quand elles précisent la différence du *doute* et de l'*opinion,* et j'ai peine à croire qu'il soit besoin d'écarquiller tant les yeux pour la saisir. En morale, comme en logique, il y a *lex dubia* quand l'intelligence est sollicitée de part et d'autre par des motifs à peu près équivalents. Il y a *lex incerta* quand, les motifs étant de valeur différente, l'on prononce opinativement sur simple probabilité, et donc sans certitude, en faveur de l'une ou l'autre des alternatives de la contradiction.

Or, quand on dit *lex dubia*, *lex nulla*, c'est de la loi strictement douteuse qu'il faut entendre cette formule, alors parfaitement exacte. Passer, sans dire gare, sans avertir son lecteur, de *lex dubia* à *lex incerta,* comme si les deux expressions étaient synonymes, et dire : *lex incerta, lex nulla,* c'est tirer de l'accord des moralistes sur l'axiome *lex dubia lex nulla* plus qu'il ne contient, et sophistiquement dépasser de beaucoup dans la conclusion les limites du principe donné en prémisse.

S'il y a équiprobabilité pour et contre l'existence de la loi, 10 contre 10 par exemple, je comprends fort bien : *lex dubia*, *lex nulla.* Si, au contraire, cette existence de la loi est probable comme 18 en face de sa non existence cotée 2, je suppose, elle est *très probable,* mais encore *incertaine.* Dira-t-on alors *lex incerta*, *lex nulla ?* A ce compte là, plus besoin de s'occuper de la *solida probabilitas* en faveur de la liberté. Il suffira, même en présence d'une opinion *probabilissima* pour la loi, de constater qu'elle n'atteint pas la complète certitude pour se croire autorisé à n'en tenir aucun compte ; et voilà précisément par où le probabilisme pur, en versant, sans le dire ou sans le voir assez, du premier axiome vrai dans le second axiome contestable, en identifiant le *doute* avec l'*opinion*, s'est exposé aux malheurs d'exagérations qui lui sont arrivés.

Mon honorable critique dit : « Là où il y a doute il y a incertitude et *vice versa.* » C'est inexact. Il y a incertitude dans l'opinion ; il n'y a pas doute, puisque le doute est la suspension de toute adhésion positive du jugement à l'une ou à l'autre des contradictoires, soit par défaut absolu de motifs (doute négatif), soit par antagonisme de motifs égaux en sens opposés (doute positif). A quoi l'on peut me répondre que le langage vulgaire n'est point si précis ni si exigeant, et que l'on emploie couramment le mot *doute,* même en cas d'opinion, comme quand on dit par exemple : Je tiens pour cette opinion, mais, je la regarde comme douteuse, c'est-à-dire incertaine. D'accord. Le vulgaire fait là une confusion de mots que j'ai relevée et que je crois avoir été pour beaucoup dans la fausse et périlleuse interprétation de l'axiome *lex dubia, lex nulla* qui circule aujourd'hui dans nos manuels probabilistes.

Mais les professionnels de la logique et de la morale ne commettent point cette faute. Jamais saint Alphonse n'a entendu le *lex dubia lex nulla* autrement que du doute strict, du doute égal. Et la preuve que, sans en convenir, certains théoriciens plus avisés du probabilisme ont fort bien saisi la différence des deux formules, c'est qu'ils se sont appliqués désespérément à démontrer de leur mieux la seconde : *lex incerta lex nulla*, tandis que la première : *lex dubia lex nulla* leur a paru, comme à peu près à tout le monde, sauf aux tutioristes du vieux temps, suffisamment évidente par elle-même.

Or, à mon avis, on n'a pas fait, on ne fera jamais la preuve du : *lex incerta lex nulla.* Là est pourtant la clé de voûte du probabilisme pur. J'accueillerais avec plaisir cette démonstration. Qui se flattera d'y réussir désormais, depuis trois siècles qu'on y travaille sans succès ?

7. — *Le texte de saint Thomas.* — J'ai dit qu'on nous donne un argument, un seul, et encore, d'autorité, et que cet arguement ne vaut rien ! et cela parce qu'on fait rendre à *un mot* de saint Thomas, au mot *scientia præcepti*, ce qu'il ne contient certainement pas.

« *Où j'ai vu cela ?* » me dit-on. Mais, il suffisait, je pense, de me lire pour être renseigné là-dessus. J'ai vu cela dans le contexte d'abord, où il paraît assez clair que saint Thomas, qui n'avait à fixer ici *ex professo* aucune formule fondamentale d'un système de morale, prend tout bonnement le mot *scientia* dans le sens de *notitia*, comme il arrive à chaque instant pour nous autres quand nous employons le mot *science* comme synonyme de *connaissance :* « Cet homme est plein de science, sa science s'est trouvée ici en défaut... il enseigne la science, les sciences... »

D'ailleurs saint Thomas lui-même, une ligne après le texte fameux, se sert du mot *notitia*. Voici ses paroles : *Ideo ille qui non est capax notitiæ præcepto non ligatur*.

Sur quoi, mon contradicteur me dit que *notitia* et *scientia* c'est tout un, puisque *notitia* vient de *noscere* et que « *l'on ne connaît que quand on sait avec certitude*. » Ceci m'étonne. J'avais pensé jusqu'à présent que l'intellect était susceptible de deux sortes de connaissances, les unes certaines, les autres dépourvues de certitude. Il paraît que je me suis trompé, et que toute connaissance quelconque est par principe « certaine, » dès lors qu'elle est connaissance. Voilà sans doute de quoi ne conviendront point les gens qui peinent si fort à la recherche de la certitude et ne se plaignent de ses absences que par regret de ne pouvoir contrôler à sa lumière les « connaissances » qu'ils ont déjà dans l'esprit.

Eh non ! *notitia* n'est pas *scientia*. Les philosophes ont donné précisément au mot *scientia* un sens de rigoureuse certitude pour le distinguer de l'autre. Et s'il faut assurément connaître la loi pour être liée par elle, la question est de savoir précisément de quel genre de connaissance il faut la connaître. Le problème reste tout entier à résoudre. Un mot de saint Thomas n'y saurait suffire, surtout quand le contexte ne permet pas d'y voir tout ce que le probabilisme pur a absolument besoin d'y trouver.

Je n'ai rien à dire des textes du docteur Angélique qui me sont cités pour établir la signification du mot *scientia*. Je me chargerais d'en trouver moi-même encore beaucoup d'autres, plus clairs encore, par exemple dans le *Perihermeneias* et les *Posteriora Analytica*. Mais tout cela est à côté de la controverse, et pure perte de temps. J'accorde la majeure, à savoir que *science* est connaissance certaine ; je nie la mineure, à savoir que dans l'endroit sempiternellement allégué par les probabilistes saint Thomas entende la *scientia præcepti* au sens rigoureux de la définition, surtout étant donné qu'il emploie indifféremment une ligne après le mot *notitia* qui, dans sa langue, n'a pas, je suppose, la même signification.

8. — *Connaissance* CERTAINE *et* ÉVIDENTE. — Si c'est de ma propre autorité que j'ajoute le mot *évidente ?* Mais non ! assurément. Rien de banal en philosophie scolastique comme l'emploi de ce mot *evidens* dans la définition de la *science*. Goudin, Liberatore, et tant d'autres, l'ont écrit avant moi. C'est d'ailleurs par l'*évidence* que la science se distingue de la foi ; toutes les deux, en effet, ont en commun la certitude ; mais la foi reste quand même toujours obscure dans son objet, tandis que la science illumine ses démonstrations de la clarté des principes *évidents* d'où logiquement elle les déduit.

Mais tout cela est dispute de mots, asssz stérile en définitive. Je demande qu'on établisse la règle fondamentale du probabilisme pur : *lex incerta lex nulla*, 1° autrement que sur un argument d'autorité, cette autorité fût-elle celle de saint Thomas ; et surtout 2° autrement que sur le seul mot *scientia*, employé par le saint docteur au cours d'une explication qui ne visait certainement pas la présente controverse dans son intention, et qui, en tout cas, reste difficile à entendre dans le sens très rigoureux que lui donnent à tort les probabilistes pour les besoins de leur cause.

Au lieu d'épiloguer, un peu longuement et sans fruit pour le lecteur, semble-t-il, sur le texte de saint Thomas, mon honorable contradicteur aurait mieux mérité du probabilisme, et je l'en eusse vivement remercié, s'il nous avait apporté cette démonstration rationnelle qu'on cherche partout et qu'on ne trouve nulle part. J'affirme à nouveau être très sincèrement prêt à embrasser le probabilisme pur le jour où sa preuve me sera présentée sous forme propre et logique, autrement que *ab usu, a tolerantia Ecclesiæ, ab auctoritate*. Jusque là, je tiens *l'usage* de ce système de morale, la *tolérance* dont il est l'objet de la part de l'Eglise, et l'*argumentation d'autorité* qu'il invoque, comme choses communes aux trois systèmes, et donc insuffisantes pour étayer l'un sur les ruines des deux autres.

Mon illustre adversaire parle du *probabilisme pur*. Dans ma réponse je n'ai parlé, moi aussi, que de celui-là. Théoriquement, avec le principe : *lex incerta lex nulla*, le probabilisme pur est la seule forme qui soit logique et qu'on puisse nettement distinguer de l'équiprobabilisme de saint Alphonse et des Rédemptoristes. Mais en pratique, voici ce qui arrive : les équiprobabilistes trouvent parfois trop serrée la formule théorique de leur système, qui n'admet, comme l'on sait, que l'axiome : *lex dubia lex nulla ;* aussi ont-ils une tendance à élargir le *dubium* et à s'écarter, dans son appréciation pratique, de la rigueur trop mathématique, toujours à peu près invérifiable, de l'équiprobabilité absolue ; ils deviennent donc, en pratique, *équiprobabilistes larges*. D'un autre côté, les probabilistes purs voient fort bien le danger de la formule trop élastique de leur système théorique ; aussi les plus sages d'entre eux ont-ils une tendance à rester en deçà de ses conclusions logiques abstraites et à mettre dans le *solide probabilis* une dose de sévérité et de prudence pratiques, suffisantes pour rester à l'abri des périls du laxisme : ils sont en pratique *probabilistes serrés* ou si l'on veut probabilistes mitigés. En sorte que très souvent, sur la frontière commune où ils arrivent à se rencontrer, équiprobabilistes larges et probabilistes serrés se donnent fraternellement la main et admettent les mêmes opinions *probables*.

Il y a là, à mon avis, plus qu'une rencontre fortuite, plus qu'un concours de simples tendances émanées d'esprits judicieux et prudents. Il y a là un système à part, différent des deux autres, ou, si l'on veut, qui emprunte aux deux autres leur quintessence théorique et pratique, laissant

aux exagérés des deux partis les formules et les applications pratiques à arêtes trop vides ou trop effacées. C'est ce qu'on peut appeler, ou bien l'équiprobabilisme mitigé ou le probabilisme serré : disons, pour faire plaisir à mon contradicteur, *probabilisme mitigé* (dans le sens *corrigé*). L'appellation m'est absolument indifférente. C'est le système que j'ai essayé d'établir, au double point de vue théorique et pratique, sur l'analyse rationnelle psychologique de nos jugements concrets *de dubio* et *de prudenti*. C'est le seul, à mon humble avis, qui réunisse dans une synthèse solide tout ce qu'il y a de raisonnablement admissible dans la *théorie* de l'équiprobabilisme pur et dans la *pratique* prudente du probabilisme pur.

Les probabilistes eux-mêmes conviennent de l'accord qui existe sur un certain point entre l'équiprobabilisme et le probabilisme. C'est ce point que je me suis proposé de déterminer en établissant la théorie des jugements de prudence, à égale distance des formules trop absolues des deux systèmes opposés. J'ai élargi les limites du *dubium* suffisant pour établir la non existence de la loi ; j'ai resserré, comme il convenait rationnellement de le faire, l'élasticité un peu trop protéique du *solide probabilis*, en fixant le sens pratique de l'adverbe *solide*. De tout cela comment peut-on conclure que je suis antiprobabiliste ou anti n'importe quoi ? Je raisonne, voilà tout ; et je vais où me mène la rigueur de mon argumentation. En fait, elle ne m'a jeté dans les bras ni de saint Alphonse ni de Ballerini. Je me tiens modestement entre eux deux, au milieu, et j'y resterai tant qu'on n'aura pas fait à mes critiques de l'un et de l'autre système une réponse un peu plus triomphante que celle de mon adversaire d'aujourd'hui.

Je me suis suffisamment expliqué de tout cela au cours des longs articles que j'ai consacrés à la controverse fameuse. Il serait fastidieux de recommencer. Qu'on veuille bien me relire, et l'on verra si mon travail méritait bien les observations et critiques dont il est l'objet dans la lettre ci-dessus.

Je n'en suis pas moins reconnaissant à l'auteur de me les avoir adressées, d'abord à cause de l'honneur que sa lettre fait à l'*Ami du Clergé*, et aussi parce que je suis très heureux d'avoir trouvé une si belle occasion d'expliquer plus et mieux mes sentiments à l'endroit du probabilisme, dont je répète volontiers que j'adopte la pratique inspirée par l'interprétation large du *seul principe* qui domine incontestablement toute cette discussion : *lex dubia, lex nulla*.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — On vient de publier un volume sur la fameuse Angélique Arnauld, de Port-Royal[1]. Nous serions bien reconnaissants à votre collaborateur de nous en faire un de ces larges comptes rendus qui donnent une idée non seulement de l'ouvrage lui-même, mais des héros (*in casu*, de l'héroïne) du livre.

R. — Peu de noms féminins ont gardé dans l'histoire de l'Eglise un aussi grand retentissement que celui d'Angélique Arnauld (1591-1661). Sans cette femme, sans cette religieuse, peut-être le jansénisme ne fût-il pas sorti de l'ombre ; c'est par elle en tous cas qu'il osa d'abord se produire au grand jour. C'est Angélique Arnauld que Saint-Cyran domina la première, et par elle tout Port-Royal, de gré ou de force, mais généralement de force, après avoir vainement frappé à la porte d'autres communautés religieuses.

C'est une histoire effrayante que celle de cette femme, à tant d'égards douée supérieurement par la Providence ; et elle est palpitante sous la plume de M. Monlaur.

Son grand-père était protestant, et ne revint au catholicisme qu'après la Saint-Barthélemy. Il y a là un premier fonds huguenot qu'il ne faut pas perdre de vue quand on suit les origines du jansénisme. Angélique naquit la seconde des filles, et c'est pourquoi on la destina à l'état religieux ; et comme elle émerveillait dès l'enfance par l'énergie de sa volonté et de son caractère, on lui proposa, du même coup, et l'habit religieux, et la crosse abbatiale. Elle n'avait que huit ans.

« Je crevais de dépit, écrit-elle, et disais en moi-même : Si j'étais l'aînée, on me marierait. Ne suis-je pas bien malheureuse de n'être née que la seconde des filles ?... — Je rentrai dans la chambre de mon grand-père et je lui dis : Je n'ai consenti d'être religieuse qu'au cas que vous me fissiez abbesse ; vous me l'avez promis ; souvenez-vous de votre promesse. »

La voilà tout entière, la dominatrice intraitable, dès huit ans. Elle prend l'habit cistercien le 2 septembre 1599. L'année suivante on l'expédie à Maubuisson, abbaye assez relâchée ; elle y fait profession le 29 octobre, à neuf ans ! « La pauvre enfant ne sait ce qu'elle fait, » disait-on. — « Suis-je donc folle, pensait Angélique, qu'on croie que je ne sais ce que je fais ? Je le sais fort bien ! » Deux ans après, son père arrivait à Maubuisson et l'emmenait en toute hâte à l'abbaye de Port-Royal, où elle allait être installée en qualité d'abbesse, à onze ans ! (5 juillet 1602).

Port-Royal ne comptait alors que douze reli-

[1] *Angélique Arnauld*, par R. Monlaur, avec préface de Mgr de Cabrières. — Un vol. in-8 de VIII-406 p., 7 fr. 50. — Paris, Plon.

gieuses. Sur ces douze, « il y en avait trois d'imbécilles, » dit la chronique, qui se tait sur les autres. La plus âgée n'avait pas trente ans. Des domestiques gaspillaient tout. « Il y avait pour confesseur un religieux si ignorant qu'il n'entendait pas le *Pater* en français. Il ne savait pas un mot du catéchisme, et il n'ouvrait jamais d'autre livre que son bréviaire. Son exercice était d'aller à la chasse... Il y avait plus de trente ans qu'on avait prêché céans, sauf cinq ou six fois à des professions... On ne communiait alors que de mois en mois, aux grandes fêtes, excepté la Chandeleur à cause que c'était le temps du carnaval et que nous nous occupions à faire des mascarades dans la maison... »

Angélique reçut le même jour la bénédiction abbatiale et la première communion, sans préparation, nul ne s'étant occupé d'elle ; puis, tout continua à marcher au monastère comme auparavant. Elle faisait souvent venir ses petites sœurs Agnès (la future mère Agnès) et Anne, et l'on passait de bonnes journées d'enfants. La clôture n'existait pas ; Port-Royal était ouvert à tous venants. Mme Arnauld mère s'en inquiéta, et mit aux côtés de l'abbesse son ancienne gouvernante. L'abbesse en effet prenait de l'âge et surtout de la beauté. Et l'ennui la prenait avec l'âge. Elle se plongea dans les romans et l'histoire romaine. Elle avait des idées de se réfugier près de ses tantes restées huguenotes, pour échapper aux revendications des siens. Une fièvre ardente la saisit (1607). On la ramena à la maison paternelle. Six mois durant, la crise fut aiguë ; mais personne ne parla jamais de lui proposer la visite d'un prêtre. Puis, le mieux se produisit. Angélique avait horreur du cloître ; sa famille, dans son égoïsme aveugle, voulut la river à sa chaîne. Son père entra brusquement chez elle et lui présenta un papier qu'elle signa tremblante sans oser même le lire sous l'œil menaçant qui pesait sur elle : c'était la ratification des vœux prononcés huit ans auparavant.

Elle reprit le chemin de Port-Royal (16 décembre 1607). A défaut de sentiment religieux, il lui restait du moins ce sens de l'honneur qui jusqu'à la fin lui rendrait toute déchéance impossible. Dieu l'attendait.

Le 25 mars 1608, un franciscain de passage demanda à prêcher au monastère. L'abbesse l'y autorisa. Le religieux parla des abaissements du Fils de Dieu. C'était une nouveauté pour Angélique, et ce fut le coup de foudre. A dater de ce jour, elle est toute à Dieu ; elle a soif d'abaissement, elle veut se démettre de sa charge, se retirer en quelque « religion » bien réformée : un capucin, le P. Bernard (l' « ânesse de Balaam, » diront plus tard les jansénistes), l'en détourne et lui enjoint de réformer sa propre abbaye. Or, elle avait dix-sept ans.

Elle se mit à la réforme de son monastère. Mais voilà qu'au premier bruit qui s'en répandit, son père entra en grande colère et s'en fut la quérir et la ramener dans sa famille. Qui lui avait mis ces idées de réforme et de singularité en tête? On la voulait abbesse, mais abbesse de bon ton, de bonne compagnie. On lui arracha la promesse de ne laisser prêcher aucun religieux, sauf les bénédictins, à Port-Royal : moyennant quoi, elle rentra dans son abbaye, brisée et fiévreuse. Rêves de joie mondaine et rêves de sainteté devaient donc s'évanouir et tomber les uns sur les autres devant les exigences tyranniques de la famille !

Dieu lui rendit courage, et elle se remit à l'œuvre. Rétablir la clôture d'abord, et donner elle-même l'exemple, c'est-à-dire interdire aux siens l'entrée du monastère. Qu'on se figure la colère de M. Arnauld quand il se vit consigner à la grille ! Ce fut une journée terrible, restée célèbre dans les annales de Port-Royal sous le nom de *journée du guichet*, journée de malédictions et d'attendrissements, d'évanouissements et d'épouvante, mais journée décisive. L'œuvre de réforme se poursuivit sans encombre de 1610 à 1618 : après la clôture, ce fut la pauvreté et la communauté des biens, puis l'abstinence perpétuelle, puis l'office de nuit et le plain-chant substitué à la musique et aux « airs curieux, » puis le travail manuel et toute la règle cistercienne enfin, sous la direction spirituelle de religieux éclairés comme le P. Archange de Pembroke et l'excellent P. de Suffren, jésuite, dans l'humilité, dans la simplicité, dans la charité surtout : « Vous êtes mal nommée Mme de Port-Royal, lui disait un jour le P. Archange, c'est *Madame de Cœur-Royal* qu'il faut dire. »

On dit qu'à la nouvelle de ces merveilles, le pape Paul V, alors occupé aux travaux de canonisation de sainte Thérèse, remerciait déjà Dieu de susciter à son Eglise, en la personne d'Angélique Arnauld, une émule de la grande réformatrice du Carmel !

En 1618, elle fut envoyée à Maubuisson (à six lieues de Paris), riche abbaye que Henri IV avait donnée à Angélique d'Estrées, digne sœur de sa maîtresse Gabrielle. Maubuisson était le scandale de la contrée. L'abbé de Cîteaux, en 1616, y avait dépêché un commissaire enquêteur que l'abbesse avait enfermé sous double verrou et fait consciencieusement fouetter par les valets quatre jours durant, jusqu'à ce qu'enfin le pauvre homme s'enfuit par une fenêtre et regagna son monastère plus mort que vif. Il fallut recourir au roi, qui heureusement n'était plus Henri IV : le 3 février 1618, de grand matin, bien avant l'aube, quatre archers escaladent les murs ; l'abbesse, qui les entend accourir à la porte de sa chambre, s'enfuit sans prendre le temps de s'habiller et passe une demie journée, transie de froid et de peur, dans une chambre voisine. A la fin on la découvre, on la roule dans un matelas, et en route pour Paris, où on la dépose aux « filles pénitentes ! »

Voilà donc Angélique Arnauld installée à Maubuisson, avec l'enthousiasme d'un soldat qui va

au feu. C'était une misère morale épouvantable, et la foi certainement éteinte dans des âmes habituées à tourner les sacrements en dérision. La nouvelle abbesse entreprit de ranimer ces pauvres cœurs par l'exemple, par le sien d'abord, par celui ensuite de trente postulantes qu'elle fit venir. Mais elle avait compté sans Mme d'Estrées, qui s'évade des « filles pénitentes » et, le 6 septembre 1619, fait irruption dans la chapelle avec une suite de gens de guerre, épée nue. Angélique Arnauld et ses trente novices sont mises en carrosse, en sautent, se réfugient à Pontoise et avisent le Parlement. Un décret de prise de corps est rendu contre Mme d'Estrées et ses complices. Deux cent cinquante archers cernent Maubuisson ; mais l'abbesse révoltée s'échappe, déguisée en fille de cuisine, pendant que les gentilshommes ses hôtes fuyaient à bride abattue. Angélique Arnauld est réintégrée solennellement et processionnellement avec ses trente novices, deux à deux, entre deux haies d'archers à cheval, et tout le clergé et la ville de Pontoise, flambeaux en main. Mais six mois entiers, cinquante archers durent veiller à la sûreté de l'abbaye : les gentilshommes de l'abbesse déchue tiraient nuit et jour jusque dans les fenêtres de Mme de Port-Royal.

L'épisode le plus intéressant du séjour d'Angélique à Maubuisson, c'est la connaissance qu'elle y fit de saint François de Sales. Elle fut, du premier coup, conquise. Combien le saint évêque la pénétra finement et réprima ses appétits de perfection hautaine, violente, extraordinaire !

« Il suffit de se soumettre aux avis, lui écrit-il ; et ce n'est pas si nécessaire ni expédient de les désirer *contraires à nos inclinations*, ains seulement de les vouloir conformer à la loi et doctrine céleste. » — « Pour moi, je pense que nous ne devons pas appeler les amertumes en nos cœurs, comme fit Notre-Seigneur, car nous ne les pouvons pas gouverner comme lui ; il suffit que nous les souffrions patiemment... — S'il est possible, soyez égale en humeur : ne vous chargez pas trop de veilles ni d'austérités... Mais allez au Port-Royal de la vie religieuse par le chemin royal de la dilection de Dieu et du prochain, de l'humilité et de la débonnaireté. »

« Prenez garde à ces mots de sot et de sotte, » répond-il à ses révoltes sur les « niaiseries des filles. » — « Apprivoisez petit à petit la vivacité de votre esprit à la patience, douceur et affabilité parmi les niaiseries, enfances et imperfections féminines des sœurs qui sont tendres sur elles-mêmes. — Les cerisiers portent bientôt leurs fruits, car leurs fruits ne sont que des cerises de peu de durée ; mais les palmiers, princes des arbres, ne portent leurs dattes que cent ans après qu'on les a plantés, ce dit-on. Une médiocre vie peut s'acquérir en un an ; mais la perfection à laquelle nous prétendons, ô Dieu, ma chère fille, elle ne peut s'acquérir qu'en plusieurs années... Accoutumez-vous à parler un peu tout bellement, et à aller, je veux dire marcher, tout bellement, à faire tout ce que vous ferez doucement et bellement, et vous verrez que dans trois ou quatre ans vous aurez rangé tout à fait cette si subite soudaineté. »

Et avec une douce ironie, répondant « à cette chère âme à laquelle il ne peut dire combien la sienne chétive est affectionnée » : « Demandez, je vous prie, à cette fille si elle a encore point de sentiment de ce que je l'appelle ma fille, et si elle voudrait point que je l'appelasse ma mère. O vrai Dieu ! qu'il lui a coûté d'efforts pour me dire cette petite niaiserie ! Certes, ma fille, je ne sais pas combien cela lui a coûté, mais je ne voudrais pour rien au monde qu'elle ne me l'eût dit, puisque en cela elle a pratiqué une si profonde résignation et confiance en moi... Au reste, ma très chère fille, je ne sais pas ce que cette fille m'a fait, mais je trouve ses misères qu'elle me décrit si naïvement, si bien remarquées que rien plus. Or, dites-lui qu'elle m'écrive toujours simplement. »

Et cette page exquise (14 mai 1620) :

« Pour tout ce que vous m'écrivez en trois de vos lettres, ma très chère fille, je ne laisse pas d'avoir une très parfaite confiance que la fille que je vous ai tant recommandée, et que, en vérité, j'aime comme mon âme propre, réussisse une grande servante de Dieu... Mais voyez-vous, ma très chère fille, vous lui êtes un peu trop sévère à la pauvre fille ; il ne lui faut point tant faire de reproches, puisqu'elle est fille de bons désirs : dites-lui que, pour toute broncharde qu'elle pourrait être, jamais elle ne s'étonne ni ne se dispute contre soi-même ; qu'elle regarde plutôt Notre-Seigneur qui du haut du ciel la regarde comme un père fait son enfant, qui, encore tout faible, a peine d'assurer ses pas, et lui dit : *Tout bellement, mon enfant,* et s'il tombe, l'encourage, disant : *Il a sauté, il est bien sage ; ne pleurez point ;* puis s'approche et lui tend la main. Si cette fille est une enfant en humilité et qu'elle sache bien qu'elle est enfant, elle ne s'étonnera point d'être tombée ; car elle ne tombera pas aussi d'en haut. »

Il lui disait encore : « Voyez-vous, ma fille, votre sexe veut être conduit ; et jamais, en aucune entreprise, il ne réussit que par la soumission, non que bien souvent il n'ait autant de lumière que l'autre, mais parce que Dieu l'a ainsi établi. »

Se lasserait-on de citer saint François de Sales ? Angélique tomba tellement sous le charme qu'elle voulut — mais voulut absolument — se faire religieuse de la Visitation. La première fois qu'elle s'en ouvrit, le bon évêque sourit et ne répondit point. Angélique s'opiniâtre, revient à la charge, met dans ses vues sainte Jeanne de Chantal, gagne à sa cause les docteurs les plus autorisés, M. Duval, le P. Binet, jésuite ; si bien que saint François de Sales ne peut se dérober plus longtemps et dit au P. Binet toutes ses hésita-

tions, mais aussi sa patiente attente de la décision de Rome et l'espérance que même une vocation si extraordinaire puisse réussir : « Je gauchis tant que je pus... Je voyais bien que cette prétention était extraordinaire, mais je voyais aussi un cœur extraordinaire. Je voyais bien l'inclination de ce cœur-là à commander ; mais je voyais que c'était pour vaincre cette obstination qu'elle voulait se lier à l'obéissance. Je voyais bien que c'était une fille ; mais je voyais qu'elle avait été plus que fille à commander et gouverner, et qu'elle le pouvait bien être à obéir...» (11 novembre 1621).

Les affaires traînèrent en longueur à Rome ; saint François de Sales mourut (28 décembre 1622), et cette mort semble avoir tué du même coup les rêves de soumission et d'obscurité de la jeune abbesse : elle n'en parla plus.

L'année suivante elle revint à Port-Royal. Sa situation à Maubuisson était restée précaire ; malgré la ferveur de ses trente novices, cinq années de zèle réformateur n'avaient pas assuré l'avenir. A Maubuisson on voulait une abbesse de plus haut lignage : ce fut Mme de Soissons, sœur de la première duchesse de Longueville, abbesse de somptuosité et de grand train, qui trouva « qu'on n'avait rempli sa maison que de gueuses. » Les trente « gueuses, » les trentes novices qu'Angélique avait amenées là sans se soucier en effet de leur fortune ni de leur naissance, regagnèrent Port-Royal avec leur bien-aimée supérieure.

Ce furent les beaux temps de Port-Royal. La ferveur était merveilleuse, et la joie l'accompagnait. On y affluait de toutes parts. De onze religieuses que la petite abbesse avait autour d'elle au jour de son entrée, on était arrivé à en compter quatre-vingts en 1625. Saint-Aubin, Gif, le Tard, le Lys, Gomerfontaine, humbles prieurés ou puissantes abbayes, appelaient la réformatrice. Port-Royal devenait une sorte de maison-mère. En 1625 on commençait Port-Royal de Paris. En 1625 aussi, l'abbé de Cîteaux mourait et était remplacé par un M. de Nivelle qui dès le début manifesta l'intention de faire cesser toute singularité (c'est la réforme qu'il désignait ainsi). Angélique Arnauld se pourvut à Rome et reçut d'Urbain VIII, en 1627, une bulle qui, parmi force éloges, l'exemptait de la juridiction de Cîteaux et la plaçait sous l'autorité directe des évêques.

Les beaux jours d'Angélique Arnauld étaient passés. Ce fut ensuite le projet d'un nouvel Institut du Saint-Sacrement ; — la direction de Sébastien Zamet, évêque de Langres, sage et affectueuse, mais point assez ferme pour une créature qui avait besoin de sentir une supériorité vigoureuse s'exercer sur elle ; — la dureté croissante d'Angélique pour ses religieuses ; — les efforts vains de Sébastien Zamet pour mitiger des exagérations intolérables ; — des différends fâcheux entre lui et l'archevêque de Paris ; — la terrible affaire du *Chapelet secret* composé par Agnès Arnauld et offrant à l'adoration des fidèles seize attributs du Saint-Sacrement (en l'honneur des seize siècles écoulés depuis l'institution de l'Eucharistie), *l'inaccessibilité, l'incompréhensibilité, l'indépendance, l'incommunicabilité, l'illimitation, l'inapplication,* etc., mais pas un mot d'amour et d'invitation ; — la condamnation du *Chapelet secret* par la Sorbonne, 18 juin 1633, le retentissement décisif de cette condamnation dans le public, Port-Royal désormais frappé de suspicion d'hérésie, Angélique et Agnès seules paraissant ne pas sentir le coup, incapables qu'elles étaient de douter un instant d'elles-mêmes, rejetant les censures des docteurs et surprises seulement qu'on fît tant de bruit pour un écrit qui condensait à leurs yeux le plus pur esprit du christianisme, mais qui n'avait que le tort, il est vrai, d'être trop relevé pour le vulgaire.

C'est alors qu'entre en scène le sinistre personnage qui a nom Jean Du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran.

Il y avait plus de quinze ans qu'il tramait dans l'ombre avec Jansenius son complot pour la réforme de « l'économie de l'Eglise » et des doctrines « de la grâce et de la prédestination. » Ses lettres sont perdues ; mais celles de Jansenius, qui nous restent et qu'on trouvera dans le présent volume, suffisent à éclairer la marche de la conjuration. Il leur fallait l'appui d'une communauté religieuse ; car ce n'étaient pas gens à se compromettre pour une cause quelconque et à arborer bravement un drapeau périlleux. Avec des religieux derrière soi, on pouvait marcher : « *De telles gens* (les religieux), écrit Jansenius à la date du 2 juin 1623, *sont étranges quand ils épousent quelque affaire... Etant embarqués, ils passent toutes les bornes* pro *ou* contra. » Jansenius s'était chargé de la partie dogmatique ; Saint-Cyran, de la diffusion pratique. Il frappa à la porte de l'Oratoire, mais la claire intelligence du P. de Condren l'écarta. Il s'essaya sur M. Bourdoise et sa petite communauté de Saint-Nicolas, et, sans être éconduit fermement, n'y trouva pas l'appui cherché.

Il découvre alors Port-Royal. Une femme dure, sèche, orgueilleuse : voilà la proie convoitée. Dans les longues années d'attente, il étudie le caractère d'Angélique ; il sent ce que l'on en peut espérer, et que, une fois gagnée, elle ne redoutera ni contradictions ni persécutions d'aucune sorte. La lenteur de Saint-Cyran, sa puissance de dissimulation, doivent triompher de tous les obstacles : on en est comme oppressé. Il guette, silencieux, la proie qui passe. Il attend. Il est immobile. Brusquement il se dresse et la fascine : la Sorbonne et la réprobation publique ont condamné le *Chapelet secret ;* lui, et lui seul, va en prendre la défense, dans une brochure anonyme, il est vrai, mais revêtue de l'approbation de Jansenius et de son ami Fromond. L'orgueil humilié des

Arnauld y trouve son compte : Port-Royal est pris, et, suivant le mot de Jansenius, « il va passer toutes les bornes. »

Angélique Arnauld entraîne de force toutes ses religieuses dans la voie d'obscurité et d'endurcissement où l'engage Saint-Cyran. En 1635, elles se confessent à l'abbé et font « un renouvellement, » comme on dira désormais en style janséniste, sans absolution d'ailleurs : car c'était une des pratiques chères à l'abbé de confesser sans absoudre. Selon lui, l'absolution n'effaçait pas le péché : ce n'était qu'une sentence déclarative que la pénitence avait été suffisante pour obtenir le pardon de Dieu. Après cela, Angélique passe six mois sans s'approcher des sacrements ; l'année suivante elle ne communie même pas à Pâques. Elle n'avait d'attrait que pour l'extraordinaire ; elle ne parlait que de la primitive Eglise, des canons pénitentiels. Au milieu de l'aveuglement général de l'ordre sacerdotal, Dieu l'avait choisie pour la faire boire aux sources, la replonger dans le courant de la pureté des premiers siècles, la rendre un exemple aux temps modernes. « De dix mille prêtres pas un, » prononçait Saint-Cyran avec cet absolutisme qui faisait de chacune de ses paroles autant d'oracles. Dieu avait écarté de son élue les dix mille indignes pour lui envoyer son apôtre, son prophète.

On supprimait les sacrements même au moment de la mort ; et Mme Arnauld mère, qui après la mort de son mari était entrée en religion sous la conduite de sa fille, s'interdit, cinq jours avant de mourir, de recevoir son confesseur, disant qu'il emploierait son temps plus utilement ailleurs. C'était là une des pratiques chères aux fervents de la secte, une des doctrines secrètes de Saint-Cyran, une de celles qu'il ne communiquait qu'aux plus dignes. La pénitence et la contrition des mourants lui semblaient non avenues et inutiles. Pour lui, on était « *jugé avant la mort.* » Quelle invention diabolique pour annuler les innombrables miracles de la grâce au moment suprême, les derniers efforts de Dieu à la poursuite des âmes ! Il fallait « s'abandonner avec tremblement et tranquillité. »

« Vraiment, écrivait Angélique, l'ignorance que nous voyons si prodigieuse dans les autres nous doit bien confondre, et nous faire admirer la grâce que nous avons reçue sans l'avoir méritée, et craindre beaucoup de n'être pas fidèles dans l'usage que nous devons faire de la connaissance de la vérité. »

« Je vois le diable dans la parole, les yeux, et tous les gestes des gens du monde ; à la grille, j'en ai souvent tressailli d'horreur. » — Une religieuse témoignait répugnance à échanger son lit contre celui d'une sœur fort malpropre : « Que cette maudite propreté fait faire de fautes ! s'écrie Angélique hors d'elle-même. Ne sentez-vous pas que c'en est assez pour que Dieu vous retire sa grâce ? » — Tout est un danger, jusqu'aux fleurs qu'une religieuse imprudente proposait de placer sur l'autel un jour de fête : « Mais quand donc prendrez-vous l'esprit de la maison ? » — Tout est un piège, jusqu'au chant joyeux des enfants, « ce chant qui me semble terrible ! » écrit-elle dans une lettre sur l'éducation. — « J'ai peur de Dieu et je tremble, » répétait-elle. « J'aurais désiré cent et cent fois qu'on me mît dans une prison, liée et enchaînée, les pieds et les mains, et tout le reste du corps, pour empêcher le mal de la nature corrompue. »

La peur de Dieu, c'est le dernier mot du jansénisme ; c'est le dernier mot aussi du paganisme. Il n'est plus question d'amour. L'homme n'est plus l'enfant de Dieu ; il n'est plus même son serviteur ; il vit et meurt esclave d'une sorte de divinité farouche, forgée à la place de Dieu. Il faut suivre, à travers les deux cents dernières pages de M. Monlaur, l'horrible monotonie de cette voie ténébreuse où l'on n'a d'attrait que pour ce qui est sombre, où le moindre rayon de lumière et de joie semble une malédiction, un signe de réprobation.

La mort arriva, terrible. « Que fera l'âme à la mort, sinon ce qu'elle a fait toute la vie ? » dit justement Bossuet. Angélique avait tremblé trente ans de sa vie ; et quand elle sentit la mort proche, elle voyait le « Dieu toujours irrité » se dresser devant elle, elle en poussait des cris de terreur « capables de faire trembler les plus insensibles. » Elle se voyait en la divine présence « comme un criminel, au pied de la potence, qui attend l'exécution de l'arrêt de son juge. »

Quelques heures cependant avant de mourir, elle sembla entrer dans une sorte d'affaissement. Peut-être la suave figure de saint François de Sales vint-elle rayonner sur son agonie ; peut-être les bras du Sauveur, ces bras qu'elle avait crus ouverts à un si petit nombre, se tendirent-ils vers elle dans un dernier appel... On entendit sortir de ses lèvres ces paroles suppliantes :

« Faites-nous miséricorde à tous... Je dis : à tous, mon Dieu... à tous... *même à celle qui vous a fait la mortelle offense de ne pas croire à l'amour !* » (6 août 1661).

Nous nous sommes étendus longuement sur cette vie. Nul de nos lecteurs n'ignorait l'intérêt de premier ordre qu'offre une biographie d'Angélique Arnauld pour l'histoire littéraire et religieuse du grand siècle. Ce que nous en avons dit suffit à montrer en outre le parti qu'on en peut tirer pour la connaissance et la direction des âmes.

Q. — Dans laquelle des deux catégories de congrégations distinguées par la constitution *Conditæ a Christo Ecclesiæ* doit-on ranger les congrégations qui n'ont que le *decretum laudis* ?

Ces congrégations ont-elles cessé d'être diocésaines pour relever désormais de la S. C. des Evêques et Réguliers ? Si le *decretum laudis* soustrait à la juridiction épiscopale, quelle est pratiquement la différence entre une congrégation autorisée et une congrégation qui n'a été que louée ?

Puis, que penser, au point de vue de la question posée, d'une congrégation qui est en possession du seul *decretum laudis* depuis vingt ans et plus? Au cas où une congrégation *louée* ne serait plus diocésaine, cette congrégation n'aurait-elle pas de vrais avantages à différer le plus longtemps possible l'approbation canonique?

R. — Les congrégations à vœux simples qui n'ont encore obtenu de Rome que le *Decretum laudis* rentrent dans la seconde catégorie des instituts dont parle cette constitution. Nous en trouvons la preuve dans le *Guide canonique* de Mgr Battandier, dont la seconde édition a paru au moment même où l'on préparait cette Constitution, et qui s'est certainement inspirée de son esprit.

8. Le *Decretum laudis*, dit-il, est le premier stade à parcourir, et fait l'objet de la première demande d'un institut qui vient porter à Rome ses constitutions pour les soumettre à l'approbation du Saint-Siège.

Il avait dit un peu plus haut :

5° Quand un institut a envoyé à Rome ses constitutions pour les soumettre à l'examen du Saint-Siège, que la Sacrée Congrégation en a accepté l'examen, et qu'en suite de cet examen elle émet une disposition d'autorité, il y a alors ce que les canonistes appellent *affectatio manus*. Le Souverain Pontife étant saisi de l'affaire, toutes les autres juridictions se trouvent dessaisies. L'institut peut proposer des changements, les différents évêques demander des modifications, mais modifications et changements doivent être présentés à la Sacrée Congrégation et se faire uniquement par son autorité. Tout le monde doit attendre le jugement du Souverain Pontife et s'abstenir dans l'intervalle de tout acte qui pourrait aller contre cette autorité, ou se trouverait en contradiction avec le recours fait au Saint-Siège.

De fait, pour obtenir ce *Decretum laudis*, il a fallu soumettre les constitutions à l'examen du Saint-Siège, et alors se vérifie une des conditions de la constitution *Conditæ a Christo*, pour la seconde catégorie : *vel leges recognovit, vel institutum commendavit aut approbavit*.

Il y a, il est vrai, un décret de louange qui a été donné autrefois et qui ne l'est plus maintenant. La Sacrée Congrégation se bornait à louer le but et la fin du fondateur ou de l'institut suivant les circonstances. On n'y parlait pas des constitutions et on n'expédiait aucune remarque. Les communautés qui n'auraient reçu jusqu'ici que ce *Decretum laudis* pourraient-elles se regarder comme rentrant dans la catégorie des communautés soumises à la législation du second chapitre?

Nous n'osons pas le dire et nous n'osons pas le nier non plus. Il n'y a pas eu, en effet, examen des constitutions, puisque le décret n'en parle pas; ni approbation de l'institut, puisque le but et la fin du fondateur sont seuls loués. Mais la louange donnée au but et à la fin ne suffirait-elle pas d'autre part à vérifier la clause : *institutum commendavit?*

Avant de se regarder comme soumis à l'une ou l'autre des deux législations mises en vigueur par la constitution *Conditæ a Christo*, nous engagerions les instituts qui n'ont qu'un *Decretum laudis* assez restreint, à soumettre le cas au Saint Siège.

Pour les autres, elles trouveront soit dans le chapitre II de cette constitution, soit dans les paroles de Mgr Battandier que nous venons de reproduire, une règle de conduite pratique pour leurs relations avec l'administration diocésaine. La demande des autres degrés de l'approbation canonique n'enlève rien, au contraire, à leur situation.

Q. — *Cadeaux aux vicaires à l'occasion des baptêmes.* — On vient de me montrer une solution de vous qui ne me paraît pas exacte. Il s'agit des dragées et pièces remises au vicaire à l'occasion d'un baptême fait par lui.

D'après vous, ces allocations appartiennent au curé, à moins qu'elles ne soient offertes explicitement au vicaire. La preuve, c'est qu'elles sont des fruits du bénéfice.

Cette preuve aurait grand besoin d'être expliquée, et il y aurait bien quelque distinction à faire. Il s'agit ici, non pas d'un service tarifé, mais gratuit en soi; non pas d'un revenu par conséquent, mais d'une gracieuseté, d'un cadeau offert. — De plus, comment dire que ces gracieusetés sont un des fruits du bénéfice, puisque le parrain peut à son gré l'attribuer au vicaire?

Ceci dit au point de vue purement théorique, passons à la pratique. Le parrain n'a-t-il pas l'intention d'offrir au vicaire et non au curé, même quand il n'affirme pas explicitement cette intention? — Si non, il dirait au vicaire : « Voici une gracieuseté que je fais, pas à vous qui avez travaillé, mais à Monsieur le curé ; je vous charge de la commission. » La situation ne serait-elle pas comique? — Ne voyons-nous pas quelquefois en ville le parrain aller lui-même au presbytère offrir un cadeau à M. le curé? — Enfin, les parrains seraient bien étonnés, si on leur disait que leurs cadeaux vont au curé ; maintes fois ils me l'ont dit à moi-même.

D'où je conclurais que le droit strict du curé n'est pas démontré; que le vicaire, à moins de restriction explicite, peut toujours croire que la gracieuseté lui est offerte à lui personnellement, et par conséquent, selon vos propres concessions, peut la garder. Et je renverserais votre proposition. Au lieu de dire : « Le vicaire ne peut garder les dons, que s'ils lui sont offerts à lui explicitement, » je dirais : « Le vicaire pourra garder ces dons, à moins qu'ils ne soient offerts explicitement au curé. » En sorte que, s'il survient un arrangement à ce sujet entre vicaire et curé, je suis plutôt porté à croire que c'est le vicaire qui cède de son droit.

R. — Malgré vos observations, nous croyons devoir maintenir notre enseignement au sujet de la règle posée, qui réserve au curé les offrandes faites à l'occasion du baptême, à moins qu'elles ne soient formellement attribuées au vicaire.

« Il ne s'agit pas, dites-vous, d'un *service tarifé*. » — La proposition, prise dans son sens absolu, n'est pas vraie. Il y a des diocèses où les honoraires du baptême sont tarifés avec la permission de l'évêque. Pour les autres, la coutume générale *oblige* (au moins au point de vue des *convenances*) les parrains à rémunérer la démarche du prêtre qui baptise en lui présentant une offrande dont le *taux seul* est laissé à leur discrétion. Cette obligation, pour n'être pas due en justice par les parrains, s'appuie cependant sur une coutume qu'il est difficile de méconnaître, et que peu méconnaissent en réalité, à moins d'une trop grande pauvreté ou d'impiété formelle.

A qui doit aller cette offrande, sinon à celui qui a le droit strict de remplir la fonction pour laquelle

elle est présentée ? Or, il est certain que le curé a *seul* le droit de faire les baptêmes, ou d'autoriser son vicaire à les faire [1]. Par conséquent la rémunération revient en droit au curé. Assurément le curé devrait fournir une rémunération à son vicaire pour cette besogne, si le vicaire n'était déjà payé par ses honoraires de vicaire, qui lui sont versés précisément pour venir en aide à son curé. Pourquoi payer un vicaire, sinon pour faire ce que le curé ne peut faire par lui-même ?

Si votre principe était vrai, aucun curé ne pourrait prétendre aux fruits des offrandes déposées pendant les messes qu'il ne célèbre pas : ce qui est contraire à tous les principes admis par tous les canonistes.

Enfin nous invoquerons le principe d'autorité. Dans la constitution *Romanos pontifices*, du VIII des Ides de mai 1881, Léon XIII reproduit cette doctrine :

Il n'y a guère aujourd'hui que les oblations faites à l'autel dans l'église, à l'occasion des messes ou pour *l'administration des sacrements*, pour la bénédiction des mariages, pour les relevailles, pour les obsèques et les enterrements, ou pour d'autres fonctions semblables, *qui appartiennent au curé*, la coutume appliquant presque toutes les autres aux églises elles-mêmes, aux chapelles ou à d'autres fins déterminées.

Q. — Voudriez-vous avoir la bonté de m'expliquer les attributs et les symboles des neuf chœurs des anges ?

R. — Cette question a été étudiée avec beaucoup d'érudition par Mgr Barbier de Montault [2]. Nous l'analysons en empruntant ses termes mêmes.

I. LES SÉRAPHINS. — En hébreu, *Seraphim* veut dire *brûler :* ce sont les anges de l'*amour*. Ils ont donc l'ardeur et la couleur du feu. Ils sont complètement *rouges*, visage et ailes. Les *ailes*, au nombre de six, couvrent entièrement le corps. On leur met en main une *épée* flamboyante ou des *flammes*, et chez les Byzantins, un double *flabellum* avec l'inscription : *Saint, Saint, Saint.* Au tombeau de saint Pierre de Vérone, à Milan, ils tiennent un *chandelier* allumé. Ce fut un séraphin qui purifia les lèvres d'Isaïe avec un charbon ardent, un des deux qui formaient le trône de Dieu. (Isa., VI, 1-3).

Les séraphins ont été symbolisés par une pierre précieuse, l'*escarboucle*, et par une couleur, le *rouge*.

II. LES CHÉRUBINS. — En hébreu, *Cherubim* signifie *proche, assistant.* Anges de la doctrine, les chérubins ont *six ailes*, entourant une tête seule, sans corps apparent : le tout est *bleu*. Deux chérubins étendaient leurs ailes vers l'arche d'alliance. Le tombeau de saint Pierre de Vérone leur attribue trois *livres* fermés, emblème de la Trinité, et un phylactère à cause de l'unité de Dieu. Dieu est assis sur les chérubins : *Qui sedes super Cherubim.* (Psal., LXXIX, 2).

Les chérubins ont été symbolisés par la *topase* et le *blanc*.

III. LES TRÔNES — *Troni*, ce sont les *roues vivantes* du *char* de Dieu. (Daniel, VII, 9). Les roues, enlacées les unes dans les autres, sont *embrasées* et *ailées*, car leur course est rapide ; elles sont parsemées d'*yeux*, pour exprimer qu'elles sont à la fois intelligentes et animées. Tel est le type des Byzantins. A Chartres, le Trône a six ailes ocellées, il est debout sur une *roue;* à Milan, il a *l'épée* et Dieu dans une auréole.

Les trônes sont symbolisés par la *chrysolythe* et par les couleurs *vert* et *or*.

IV. LES DOMINATIONS. — Les dominations, *Dominationes*, chez les grecs, ont pour attributs : une *aube*, une *ceinture* d'or et une *étole* verte ; une *baguette* d'or ou un *sceptre* terminé par une croix et le *sceau de Dieu*, inscrit à son nom.

Les dominations sont symbolisées par l'*onyx* et par les couleurs *pourpre* et *blanc*.

V. LES VERTUS. — Les vertus, *Virtutes*, se confondent pour les attributs avec les dominations. La *baguette* leur convient comme à Moïse, car ce sont elles qui opèrent les miracles et les prodiges, dit Isidore de Séville. A Milan, elles tendent les mains vers le ciel pour signifier que Dieu seul opère par elles : *qui facit mirabilia solus.* (Psal., LXXI, 18).

Les vertus sont symbolisées par le *saphir* et le *bleu*.

VI. LES PUISSANCES. — Les puissances, *Potestates*, combattent les démons. Leurs attributs consistent dans l'*aube*, la *baguette* d'or, le *sceau* de Dieu et le *sceptre*, ce qui ne les différencie pas suffisamment. A Milan, leur *poing* fermé indique le combat, et la victoire est exprimée par le *démon* qu'elles foulent au pied.

Les puissances sont symbolisées par l'*émeraude* et le *vert*.

VII. LES PRINCIPAUTÉS. — Les principautés, *Principatus*, chez les Byzantins se reconnaissent à leurs armes, *hache* ou *javelot ;* à leur costume de guerrier ; à un *lis* fleuri et au *sceau* de Dieu. A Chartres, leurs attributs sont : l'*aube*, la *dalmatique* et l'*évangéliaire*, car, dit saint Isidore, elles sont établies *ad explenda Dei ministeria quæ facere subjecti debeant*, et à ce titre on les assimile aux diacres. Milan leur met en main un *rocher* surmonté d'un *château fort*.

Les principautés sont symbolisées par la *sardoine* et le *rose*.

VIII. LES ARCHANGES. — Les archanges, *Archangeli*, ont le costume militaire, *tunique* et *manteau, glaive, lance* et *bouclier ;* les Grecs y ajoutent le *sceau* de Dieu. A Milan, le phylactère dénote qu'ils sont des messagers célestes et parlent au nom de Dieu.

Les archanges sont symbolisés par le *béryl* et le *violet*.

IX. LES ANGES. — Les anges, *Angeli*, à Milan montrent une jeune fille, qui est la *Vérité*, parce qu'ils ont combattu pour elle. On les représente

[1] Deneubourg, *Les vicaires paroissiaux*, n. 134-139.
[2] *Traité d'iconographie chrétienne*, t. II, p. 9 à 13.

sous la forme d'une tête d'enfant, avec des ailes à la naissance des épaules, ou sous la forme de jeunes hommes ailés.

Les anges sont symbolisés par le *jaspe* et le *vert foncé.*

Q. — *Messe dans les chapelles de religieux.* — Pour conserver l'esprit paroissial, l'évêque a-t-il le droit de *défendre* à des religieux exempts de dire la messe à des heures néfastes pour la paroisse ? S'il ne le peut pas, que lui reste-t-il à faire pour que la paroisse ne souffre pas ?

R. — L'évêque n'a pas le droit de défendre aux réguliers de dire la messe à telle ou telle heure, même dans l'intérêt d'une paroisse.

Assurément l'évêque peut, par un décret synodal, interdire la célébration de la messe dans les oratoires avant que la messe paroissiale soit terminée ; mais les Réguliers ne sont pas soumis à ces sortes de décrets.

Saint Pie V, dans sa constitution *Etsi mendicantium,* a défendu aux évêques de porter une loi de ce genre relative aux Réguliers :

Ne impediant ipsos fratres, quando eis placuerit, tam diebus dominicis seu festivis, aut aliis totius anni temporibus, campanas pulsare, et etiam tempore quo ipsi placuerint celebrare [1].

Aussi les Congrégations romaines ont-elles déclaré plusieurs fois que les défenses portées sur ce point par les évêques n'avaient aucune valeur. Nous en citerons deux :

a) S. C. du Concile, 28 février et 8 août 1761 :

An religiosi conventuales Ps. moniti ab Episcopo debeant se abstinere a celebrandis missis... ante missam parochialem, vel donec illa absolvatur ? — Resp. Ad I. *Negative* [2].

b) S. C. des Evêques et Réguliers, 20 septembre, 20 décembre 1878 et 14 mars 1879 :

An Ordinarius vetare possit campanarum pulsationem ante vel tempore missæ parochialis in omnibus diœcesis Ecclesiis officiatis per sacerdotes seculares aut regulares ? — Resp. Quoad presbyteros seculares, Episcopus utatur jure suo, nisi laudabilis consuetudo vel privilegium obstet. Quoad Regulares, negative, excepto sabbato sancto [3].

Les canonistes exposent la même doctrine, comme on peut le voir dans :

a) Piat de Mons [4]. — Utrum Religiosis prohiberi possit, ne missa in eorum ecclesiis celebretur ante missam parochialem ?

R. — 1° Certum est quod parochus id prohibere non valeat, quum S. Pius V Regularibus privilegium concesserit, ut missas in ecclesiis celebrare possent etiam ante missam parochialem. Unde pluries id sancivit S. Congregatio Concilii, S. Rituum Congregatio, necnon S. Congregatio Episcoporum et Regularium.

2° Potest quidem Episcopus lege synodali prohibere, ne diebus festis missa in aliis ecclesiis celebretur, nisi celebrata missa in ecclesia parochiali. Sed hujusmodi legi non subjiciuntur Regulares. Unde S. Pius V id Episcopis vetuit ; et illos ejusmodi prohibitionem condere non posse declaravit S. Congregatio Concilii.

3° Si tamen, quum Regulares domum aperiunt, pactum ineant vel cum parocho, vel cum Episcopo, quo sese obligent ad non celebrandum ante missam parochialem, juxta plures illud servare tenentur ; quibus tamen contradicunt alii.

b) Acta S. Sedis [1]. — Religiosi omnes, vi Constitutionis Pii V *Etsi Mendicantium,* tum in diebus dominicis vel festivis, tum in aliis totius anni temporibus, campanas quando eis placuerit pulsare possunt, et missas celebrare et divina officia quando eis videtur facere possunt... etiam antequam Rector parochialis ecclesiæ celebraverit. Et hæc privilegia in desuetudinem non abiisse, sed adhuc in viridi observantia permanere ex pluribus tum S. Congregationis EE. et RR., tum S. Congregationis Concilii resolutionibus constat, ut etiam ex recenti responso diei 2 Martii 1892 S. C. EE. et RR.

c) Aloysius Ferrari [2]. — Cet auteur cite le passage des *Acta S. Sedis* que nous venons de donner et le fait sien.

Voilà le droit strict. Est-il bien utile pour les uns et les autres d'en presser l'obligation ? Cela dépend de circonstances que nous ne sommes pas à même d'apprécier.

Q. — 1° Pour gagner l'indulgence plénière *toties quoties* le jour de la fête du T. S. Rosaire, la confession pourra être faite le vendredi précédant immédiatement la fête. (S. C. des Ind., 19 août 1899).

Est-ce à dire que la confession de la quinzaine ne suffit pas dans les diocèses qui ont obtenu ce privilège ?

2° Les nouvelles Litanies du Sacré-Cœur de Jésus sont-elles indulgenciées ?

R. — Ad I. Les auteurs enseignent que celui qui se confesse tous les quinze jours en vertu d'un indult peut gagner toutes les indulgences qui se rencontrent pendant ces quinze jours, alors même que la confession serait prescrite pour les gagner [3]. Ils invoquent le décret n. 439 des *Decreta authentica,* et le décret du 25 février 1886.

Il n'y a d'exception que pour le jubilé.

Ainsi le rescrit du 19 août 1899 a-t-il pour but, non pas de restreindre les facilités accordées par les autres indults pour les confessions de tous les quinze jours, mais de permettre aux personnes qui se confessent rarement de placer leur confession deux jours avant la fête du Rosaire, ce qui ne serait pas permis par la loi générale.

Ad II. Le décret de la S. C. des Rites, du 2 avril 1899, qui autorise la récitation de ces Litanies lui accorde une indulgence de 300 jours : *indulgentiis tercentum dierum auctæ* [4].

Q. — *Circonscriptions paroissiales.* — Pierre et Jeanne du village de A... appartiennent territorialement à ma paroisse de X...

[1] S. Pie V, Const. *Etsi mendicantium,* § 2. n. 22.
[2] S. C. C., XXX, p. 63 et 208.
[3] *Acta S. Sedis,* XI, 602.
[4] Piat de Mons, *Prælectiones juris Regularis,* 1899, t. II, p. 234, *quæst.* 9.

[1] *Acta Sanctæ Sedis,* t. XXIV, p. 575. — Cf. t. XI, p. 595.
[2] A. Ferrari, *De statu religioso,* 1900.
[3] Beringer, *Les Indulgences,* t. I, p. 72.
[4] S. R. C., n. 4017. — Cf. *Ami,* 1899, p. 574.

Le curé de Y..., paroisse très rapprochée de A..., — aux offices de laquelle assistent habituellement Pierre et Jeanne, — a cru pouvoir déléguer le curé de Z... à l'effet de bénir le mariage des susdits.

Pour la validité de la délégation, le curé de Y... se fonde, non sur les coutumes et règlements anciens qui s'y opposent (ils l'autorisent seulement à faire gagner Pâques sur sa paroisse aux villages coutumiers de la fréquenter, et l'obligent à les renvoyer à leur propre pasteur pour le baptême, le mariage, les funérailles ; ce dernier point était tombé en désuétude et les morts de A... étaient enterrés à Y...), mais sur une décision administrative récente par laquelle un vicaire général du diocèse de X... aurait donné tout pouvoir au curé (le prédécesseur de celui-ci) de Y..., diocèse voisin, sur le village de A...

Or je trouve dans mon livre de paroisse une note de mon prédécesseur dont voici l'analyse :

Les membres de la fabrique de X... à l'unanimité rejettent la proposition de M. le vicaire général tendant à distraire A... et B..., villages de la paroisse, à l'effet de les faire passer à Y... et cela pour deux motifs : d'abord, parce que Mgr l'évêque a laissé formellement à telle date, en présence de tels curés, le soin aux fabriciens de décider de la question de cession conditionnelle et temporaire de A... et B... à Y..., laquelle question est toujours dans le même état ; ensuite, parce que d'autres villages, les seuls importants de la paroisse, se trouvant dans le même cas que A... et B... — distance de l'église paroissiale et plus grande proximité d'une autre église, — ce serait la porte ouverte toute grande, sans condition aucune, à la destruction prochaine de la paroisse de X... déjà sans grand esprit paroissial.

D'autre part rien ne fait croire que mon prédécesseur ait accédé aux désirs exprimés par l'administration autrement que par le sacrifice de ses droits pécuniaires curiaux. Tout au plus aura-t-il gardé un silence qui est significatif avec la délibération sus-mentionnée, écrite par lui.

1° *Quid ad matrimonium ?* Faut-il regarder la volonté épiscopale comme nettement établie ? Je n'ai pas et ne pourrai pas avoir probablement le texte de la susdite délégation de pouvoirs par le vicaire général de X... au curé de Y..., car ce curé et l'évêque de X... ont passé depuis à de nouveaux diocèse et paroisse.

2° *Quid, ad bonum parochiæ ?* Pour le curé qui voit les prévisions de ses fabriciens se réaliser, et l'esprit paroissial achever de se désagréger ?

R. — Dans la difficulté présente, il y a deux aspects tout à fait différents :

1° La délégation donnée par le curé de Y... au curé de Z... à l'effet de bénir le mariage de deux personnes de la paroisse de X... est-elle valide ?

2° Le village de A... est-il séparé de la paroisse de X... par la décision administrative du vicaire général ?

Nous commençons par la seconde question.

Il est absolument certain qu'une simple décision administrative ne suffit pas pour changer les limites d'une paroisse. Nous l'avons longuement prouvé, t. XIII, 305 ; XVII, 326 ; XIX, 903 ; XX, 157.

Par conséquent, aujourd'hui comme précédemment, le village de A... appartient en droit à la paroisse de X..., et le curé de Y... n'a aucune juridiction *ordinaire* sur les habitants de A... Il ne peut donc s'appuyer sur ce point pour assister au mariage des gens de A.... ou pour déléguer ses pouvoirs à un autre prêtre.

Il pouvait cependant obtenir de l'autorité diocésaine une *délégation générale* lui permettant d'assister lui-même au mariage des personnes de A... et de déléguer un autre prêtre pour y assister en son nom.

Cette délégation existe-t-elle en réalité ? Il vous est facile de le savoir. Exposez le fait à l'administration diocésaine, vous basant sur ce motif que votre devoir de curé vous oblige à savoir si tels et tels de vos paroissiens qui se sont présentés devant un prêtre étranger sont réellement mariés, et dans le cas où la délégation n'existerait pas, à chercher à régulariser la situation. C'est trancher la difficulté sans récrimination.

Q. — Aumônier, je reçois des mains de la supérieure les cotisations de ma communauté pour la Propagation de la Foi, et je porte cet argent à l'évêché. C'est toute ma coopération à l'Œuvre.

Puis-je me considérer comme ayant les privilèges accordés « à tout prêtre qui sera chargé dans une paroisse ou dans un établissement de recueillir des aumônes pour l'Œuvre de la Propagation de la Foi, quelle que soit d'ailleurs la somme qu'il recueille » ?

R. — Dès lors que l'aumônier se trouve employé d'une manière *ordinaire* à transmettre les aumônes de la Propagation de la Foi, il nous semble remplir les conditions prescrites par l'indult.

Q. — *Dette contractée par une religieuse.* — Il me semble que l'*Ami* a fait une confusion dans la solution du cas de conscience relatif à la dette contractée par une religieuse. (1900, p. 1054). — Si c'est moi qui me trompe, je serais heureux d'être éclairé.

D'après l'*Ami*, une personne qui a contracté un emprunt, qui confie l'argent du remboursement à un mandataire qu'elle croit fidèle, mais qui ne l'est pas et garde l'argent pour lui, cette personne n'est plus tenue à rien envers le créancier. Elle serait assimilée au possesseur de bonne foi. L'*Ami* renvoie à Gury, I, 711, à Marc, 1013, 2°.

Mais ces auteurs, si je les ai bien compris, donnent une solution toute différente. Gury et Marc, aux endroits indiqués, enseignent tous deux :

1° Que le possesseur de bonne foi, dans le cas dont il s'agit, n'est tenu à rien.

2° Que le débiteur en vertu d'un contrat, — et par conséquent l'emprunteur, — reste obligé au remboursement.

R. — Votre observation est juste, à notre avis, quoique le raisonnement de notre collaborateur ne nous paraisse pas dénué de probabilité intrinsèque. Les auteurs, en effet, disent bien que la perte de la chose à restituer, entre les mains d'un commissionnaire infidèle, ne décharge point le débiteur *ex contractu*, quand il s'agit *de pretio solvendo*. Mais, comme le dit explicitement Marc, ils semblent viser surtout le cas du *pretium solvendum* dans le contrat d'échange proprement dit, ou de vente. Ils ne parlent point du prêt. La restitution de la chose prêtée, nature ou espèces, est-elle bien une *solutio pretii ?* L'auteur de la réponse que vous critiquez ne paraît pas l'avoir entendu ainsi. Il a mis sur le même pied le *commodatum* et le *mutuum*, et il faut avouer que, si c'est là une hypothèse peu classique, et dont nous ne voulons pas nous porter garant, elle ne manque

pas, en raison, au point de vue qui nous occupe, d'une certaine vraisemblance.

On dit que le prêteur ne garde sur la chose prêtée en espèces aucun domaine, lequel passe tout entier à l'emprunteur, alors qu'il garde ce domaine s'il s'agit du prêt d'une chose en nature. Pourquoi cette distinction, qu'affirment d'un mot bref et tranchant les auteurs, sans autrement l'expliquer et la justifier? Prêter à quelqu'un 100 francs n'est-ce donc point garder un droit substantiel et direct sur une somme de 100 francs, non identique mais équivalente, et le fait de la « consomptibilité » de la somme prêtée empêche-t-il l'emprunteur de se dire : J'ai *100 francs à rendre*, qui ne sont pas à moi, qui sont à autrui ; tout comme dans le cas du *commodatum* il dirait : J'ai ce livre à rendre, parce qu'il n'est pas à moi, parce qu'il est à autrui? L'attribution du *dominium*, du côté du prêteur, ne tombe pas il est vrai sur un objet restant identiquement le même, ni non plus sur une simple équivalence d'autre nature comme celle du prix à payer pour la chose achetée. C'est quelque chose d'intermédiaire. Il y a identité absolue d'espèce quant au numéraire ; c'est toujours 100 francs, quoique le billet à rendre puisse être physiquement un autre morceau de papier ou une autre somme de monnaie que celle qui a été donnée par le prêteur.

Dans ces conditions, quand l'emprunteur restitue les 100 francs par intermédiaire, est-il évident que le payant soit jusqu'au bout le seul *dominus* de cette somme, comme il arrive pour le prix d'une vente, tant qu'il n'est pas remis entre les mains du vendeur? L'auteur de l'article en question ne l'a pas pensé, et, comme vous voyez, son raisonnement ne manque pas de subtilité ni de fondement. Toutefois, nous avouons qu'il nous paraît manquer d'autorité dans l'enseignement commun des auteurs, et que s'il n'est point formellement contradictoire aux dires de Gury et de Marc, comme vous le faites observer, il ne peut se réclamer de leurs principes que d'une manière bien indirecte. La nature de notre moderne prêt à intérêt réserve peut-être encore quelques surprises à qui voudra l'analyser plus profondément qu'on ne l'a fait jusqu'ici en copiant les formules toutes faites qui se trouvent souvent identiquement les mêmes dans les auteurs.

Notez, d'ailleurs, que votre observation ne change rien en fait à la solution pratique du cas qui était proposé.

Q. — 1° Les indulgences du petit chapelet privilégié de sainte Jeanne de Valois existent-elles?

2° Peut-on par jour *toties quoties*, ou rien qu'*une seule* fois par jour, gagner les indulgences :

a) De la prière *O bon et très doux Jésus ;*

b) Du chemin de la croix ;

c) Des cinq plaies de Notre-Seigneur?

R. — Ad I. Nous avons dit en 1898, p. 45, ce qu'il faut penser de ce chapelet, et p. 672 de la même année, à qui il faut s'adresser pour obtenir la permission de le bénir.

Pour les indulgences, il faut s'en tenir à celles de Benoît XIV. Quant à l'indulgence de mille ans mentionnée dans la feuille que nous avons, elle n'existe plus certainement depuis le décret du 26 mai 1898 [1], qui a abrogé les indulgences de mille ans.

Ad II. 1° L'indulgence plénière accordée à la récitation de la prière *O bon et très doux Jésus* ne peut se gagner qu'une fois le jour, en vertu du décret du 7 mars 1678, n. 18.

2° Pour les indulgences du chemin de la croix, les franciscains et tous ceux qui participent à leurs indulgences peuvent les gagner *toties quoties* [2].

Quant aux autres fidèles, la S. C. des Indulgences a déclaré, le 10 septembre 1883 : « Ex documentis non constat indulgentias pro pio exercitio viæ crucis concessas toties lucrari, quoties præfatum exercitium iteretur [3]. »

La question n'est donc pas tranchée d'une manière absolue, et la discussion reste ouverte au point de vue doctrinal. Quant à la pratique, rien n'empêche les fidèles de faire plusieurs fois le chemin de la croix le même jour avec l'intention de gagner les indulgences si elles peuvent être réellement gagnées [4].

3° La *Raccoltà* renferme deux exercices enrichis d'indulgences en l'honneur des Cinq plaies.

a) Une série de prières, comprises sous le n° 91, auxquelles est attachée une indulgence de cent jours, une fois le jour, *una volta al giorno*. Il y a quelques indulgences plénières, mais pour l'année.

b) Le chapelet des Cinq Plaies, qui porte le n° 96, et dont nous avons parlé en 1896, p. 411. On gagne une fois le jour, *una volta al giorno*, une indulgence d'un an, et dans l'année quelques indulgences plénières.

Q. — 1° Theopistus sacerdos ex intrinseca fragilitate in lubrica non raro labitur. — Quomodo erga eum se geret confessarius? Numquid absolvet eum toties quoties? Quid, si nec ab occasionibus abhorreat?

2° Domitilla adolescens in libidinem valde proclivis, solet cogitationibus, desideriis, tactibus sæpissime peccare. A confessario admonita, ad duos vel tres dies se continet; mox ad vomitum redit. Nunc eodem modo peccatis onusta ad confessarium accedit occasione jubilæi. Dicit autem se serio proposuisse et proponere emendationem, sed instante tentatione se invitam in malum trahi. — Potestne absolvi?

3° Genesius cum Caja promissa sibi sponsa ter aut quater in mense lethaliter peccat. Adit deinde confessarium, a quo prima vice absolvitur ; sed postea in eadem peccata relapsus, facti pœnitens et ad eumdem confessarium rediens, inabsolutus dimittitur. — Tunc alium adit confessarium, qui de re universa edoctus eum severe admonitum benigne absolvit. — Uter tibi confessarius probatur?

R. — Ad I, II et III. Uno eoque generali verbo respondetur hujusmodi difficultates esse juxta

[1] *Ami*, 1898, p. 1174.
[2] *Rescripta authentica*, Sommaire 23, p. 434, n. XII.
[3] *Rescripta authentica*, n. 442, p. 679.
[4] Mocchegiani, *Collectio indulgentiarum*, n. 1222 à 1225.